

Zeitschrift für philosophische Forschung, 43 (1989) 405-431

Georg Geismann

Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau¹

I

Immer wieder findet man in der Literatur Spinoza als "politischen Philosophen" in eine gedankliche Linie mit Hobbes und Rousseau gestellt, dabei meistens dem zweiten näher.² Mit einer solchen Einordnung wird man aber weder der spezifischen Leistung Spinozas noch der von Hobbes und Rousseau gerecht, wobei übrigens der Grund für diese Einordnung eher in einem falschen Urteil über Hobbes und Rousseau zu suchen ist.

¹ Die Quellenangaben zu Spinoza beziehen sich auf die folgenden Ausgaben: Ethik (E), Übers. v. Otto Baensch, 8. Aufl., Philosophische Bibliothek, Leipzig 1917; Tractatus Theologico-Politicus (TTP), Übers. v. Günter Gawlick, Opera - Werke (lateinisch/deutsch), Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (TdIE) und Abhandlung vom Staate (TP), beide: Übers. v. Carl Gebhardt, 3. Aufl., Philosophische Bibliothek, Leipzig 1907; Briefwechsel (BW), Übers. v. Carl Gebhardt, Philosophische Bibliothek, Leipzig 1914. Für TdIE, TTP und BW wird auf die jeweilige Seitenzählung Bezug genommen. Zusätze in eckigen Klammern stammen von mir.

² Siehe z. B. Ch. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Bd. I, Manchester 1925, 125: "Spinoza, with his speedy (if not simultaneous) transfer of the 'common will' from the whole body of citizens to their authorised Government, supplies the connecting link between Hobbes and Rousseau. But he stands much nearer to the latter than to the former."; Robert A. Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow 1903 (reprograph. Nachdruck New York 1970), 11: "... on the basis of Hobbes' absolutism he builds a superstructure of popular liberties better secured than that of either Locke or Rousseau.". Vgl. ferner: Kuno Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, 4. Aufl., Heidelberg 1898, 461; Friederich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. I, 4. Aufl., Stuttgart/Berlin 1930 (reprograph. Nachdruck Darmstadt 1965), 481; vgl. ferner: Introduction to A. G. Wernham (ed.), *Benedict de Spinoza, The Political Works*, Oxford 1965, p. 1-47; Robert J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*, New York/London 1968, 203; Walter Eckstein, *Rousseau and Spinoza. Their Political Theories and their Conception of Ethical Freedom*, in: *Journal of the History of Ideas*, 5 (1944), 259-291.

Gewiß, es finden sich bei Spinoza Momente, die (noch) an Hobbes³, und andere, die (schon) an Rousseau⁴ denken lassen. Aber solche Ähnlichkeiten verdecken nur den grundlegend anderen Charakter der Politischen Philosophie Spinozas. Um es vorwegnehmend in einem Wort zu sagen: Spinoza ist kein Rechtsphilosoph, am allerwenigsten in so emphatischem Sinn wie Hobbes mit "De Cive" und - wenn auch weniger evident - mit "Leviathan"⁵ und wie Rousseau mit "Du Contrat Social". Nicht einmal im Ansatz findet sich bei Spinoza der Versuch, die Herrschaft des Staates (wie bei Hobbes) bzw. eine bestimmte Herrschaftsordnung (wie bei Rousseau) vernunftrechtlich zu legitimieren.⁶ Mehr noch: Spinozas ganze Art des politischen Denkens schließt solche, eine rechtsphilosophische Prinzipientheorie anstrebende Versuche aus. Spinoza hat andere Fragen und entsprechend andere Methoden und andere Antworten.

In buchstäblich prinzipiellem Unterschied zu Hobbes, der eine Lehre vom Bürger ("De Cive", 1642) formulieren konnte, ohne sich dabei auf eine Lehre vom Menschen ("De Homine", 1658), geschweige denn auf eine Lehre vom Körper ("De Corpore"; 1655) stützen zu müssen,⁷ steht das gesamte "ethisch-politische" Denken Spinozas in unauflöslichem systematischem Zusammenhang mit dessen Metaphysik und daraus sich ergebender Anthropologie⁸ und ist daher ohne deren Kenntnis auch ganz unverständlich.

II

³ Vgl. etwa TTP 479: "...daß die höchste Gewalt an kein Gesetz gebunden ist..."; TTP 485: "...von den höchsten Gewalten..., denen von Rechts wegen alles erlaubt ist, kann den Untertanen kein Unrecht geschehen..."; ferner TTP 21; TTP 275; TTP 583; TTP 603; TP III 4.

⁴ Vgl. etwa TTP 173: "Hieraus folgt erstens, daß entweder die ganze Gesellschaft womöglich gemeinschaftlich die Regierung in der Hand behalten muß, so daß alle sich selbst und keiner seinesgleichen dienen muß..."; TP III 5: "Weil vielmehr der Staatskörper wie von einem Geiste geleitet werden muß und weil deshalb der Wille des Staates für den Willen aller zu gelten hat..."; ferner TTP 483; TTP 605.

⁵ Siehe hierzu Georg Geismann / Karlfriedrich Herb, Hobbes über die Freiheit, Würzburg 1988, Scholion 156.

⁶ Siehe hierzu Georg Geismann, Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau, in: Der Staat, 21 (1982) 161-189

⁷ Siehe hierzu Georg Geismann / Karlfriedrich Herb, op. cit., 16 ff. und dort die Scholien passim.

⁸ Siehe hierzu Wolfgang Bartuschat, Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 28 (1974), 132-145.

Für Spinoza ist die Wirklichkeit "im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen"⁹ ein einziges, gesetzmäßig zusammenhängendes System.¹⁰ Dieses "Universum" ist uns auf zweierlei Weise bekannt: als Ausdehnung und als Denken.¹¹ Jeder Teil dieser Einen Wirklichkeit¹² ist gesetzlich determiniert, - im Bereich der Ausdehnung durch Gesetze der Körperwelt, im Bereich des Denkens durch Gesetze des Denkens bzw. Erkennens.^{13 14}

Von allen übrigen uns bekannten Naturdingen unterscheidet sich der Mensch durch das Vermögen des Denkens;¹⁵ dieses macht ihn zum Menschen. Aber sowohl mit seinem Körper als auch mit seinem Geist ist der Mensch integraler Teil der Natur¹⁶ und damit deren (jeweiligen) Gesetzen vollständig unterworfen. Wie der Körper gehört auch der Verstand zur "natura naturata";¹⁷ die Seele ist "sozusagen ein geistiger Automat"¹⁸ und mit allen ihren Äußerungen, auch den "höchsten" in Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie, den Naturgesetzen, d. h. den Gesetzen ihrer Natur vollständig unterworfen. Kurz: auch in seinem gesamten Denken, Wollen und Handeln ist der Mensch notwendig und vollständig durch die Gesetze seiner (jeweiligen) Natur determiniert.

Was nun das Verhältnis von Ausdehnung und Denken zueinander betrifft, so korrespondiert, da sie zwei Attribute der einen und selben Substanz, der "natura naturans" oder - wie Spinoza synonym sagt¹⁹ - Gottes, sind, den Modi der Ausdehnung jeweils ein Modus des Denkens. "... die Idee [verhält] sich gerade so objektiv ... wie ihr

⁹ Brief Nr. 32 (BW 146).

¹⁰ Siehe E I, prop. 14; 15; 29; 33.

¹¹ Siehe E II, Ax. 5; ferner Brief Nr. 64 (BW 249).

¹² Zur hier nicht näher zu erörternden Ontologie Spinozas siehe den ersten Teil der "Ethik" ("Von Gott").

¹³ Siehe TdIE 7; E I, prop. 29; E I, prop. 33; Brief Nr. 75 (BW 280); TTP 105; TTP 193.

¹⁴ Siehe Brief Nr. 32 (BW 148); E V, prop. 40, Sch.; McShea, op. cit., 49: "What goes on in a man's head is doubly determined. The chain of sensations, passions, and images is determined by the chain of events in the world of extension and by the psychological laws of association, but when man enters into the world of the understanding, he is subject to the laws of thought..."; ferner ders., op. cit., 37. Vgl. auch E I, prop. 10.

¹⁵ Siehe E II, Ax. 2; ferner E II, prop. 13, Cor.

¹⁶ Siehe Briefe Nr. 30 (BW 141), Nr. 32 (BW 148); E III, (Einl.); E IV, prop. 4; TP II 5; TP II 8.

¹⁷ Siehe Brief Nr. 9 (BW 39).

¹⁸ TdIE 41.

¹⁹ Siehe E IV, Praef.; Brief Nr. 43 (BW 196); Brief Nr. 73 (BW 276).

Gegenstand realiter."²⁰ "Seele und Körper [sind] ein und das selbe Ding..., das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verknüpfung der Dinge einerlei ist, ob man die Natur unter diesem oder unter jenem Attribut begreift ... die Beschlüsse der Seele [sind] nichts weiter ..., als die Triebe selbst, weswegen sie je nach der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers verschieden sind... Dies alles zeigt in der Tat klar, daß der Beschluß der Seele, sowie ihr Trieb und die Bestimmung des Körpers der Natur nach zugleich, oder vielmehr eine und die selbe Sache sind, die wir Beschluß nennen, wenn sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet und dadurch erklärt wird, und die wir Bestimmung heißen, wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung hergeleitet wird."²¹ Das aber heißt zugleich: "Der Körper kann die Seele [mens] nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder zur Ruhe ... bestimmen."²² Eine auf Grund von Vernunftgesetzen geordnete Erscheinungswelt ist nach dieser Lehre ein Unding; "die Natur wird nicht durch die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschränkt."²³ Für die Idee einer reinen Vernunft, die *als solche* praktisch ist, gibt es in dieser Lehre keinen Raum. Konsequent bestreitet Spinoza die Möglichkeit einer "unbedingten Oberherrschaft" (*imperium absolutum*) der Vernunft über die Affekte.²⁴ Der Mensch ist für Spinoza kein Wesen, das seine "Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualifikation [seiner] Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen" fähig ist. Vielmehr bedarf der Mensch zur Willensbestimmung "immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen", wobei er durchaus "die vernünftigste Überlegung" anwendet, "sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft".²⁵

Wie alles Seiende steht auch der Mensch mit seinem Körper *und* mit seinem Geist unter dem Grundgesetz des Strebens nach Selbsterhaltung,²⁶ wobei der Geist sich dieses seines Strebens bewußt ist.²⁷ Nur auf den Geist bezogen, heißt dieses Selbsterhaltungstreben bei Spinoza "Wille" (*voluntas*), zugleich auf Geist und Körper bezogen hingegen "Trieb" (*appetitus*) oder - insbesondere als bewußter Trieb -

²⁰ TdIE 18; siehe ferner Brief Nr. 32 (BW 148); E I, Ax. 6; E II, prop. 7 und Sch.; E III, prop. 2, Sch.; E III, prop. 14, Dem. Vgl. hierzu auch: Julius Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, Bd. III: Interpretation und Kritik, Würzburg 1988, 300.

²¹ E III, prop. 2, Sch.; vgl. ferner E I, prop. 32; E II, prop. 19; E II, prop. 21 und Dem. und Sch.; E II, prop. 35, Sch.; E II, prop. 48 und Dem.; Brief Nr. 2 (BW 8); Brief Nr. 58 (BW 236).

²² E III, prop. 2.

²³ TTP 471.

²⁴ Siehe E V, „Praef.“; ferner E III, prop. 2, Sch.

²⁵ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akad. Ausg., VI 26.

²⁶ Siehe E III prop. 6; E III prop. 9; TP II 8; TP III 18.

²⁷ E III, prop. 9.

"Begierde" (cupiditas).²⁸ Trieb bzw. Begierde ist "nichts anderes, als des Menschen Wesenheit selbst, aus deren Natur das, was zu ihrer Erhaltung dient, notwendig folgt ..."²⁹ Das bedeutet, "daß wir nach nichts streben, nichts wollen, nichts erstreben, noch begehren, weil wir es als gut beurteilen, vielmehr umgekehrt, daß wir etwas darum als gut beurteilen, weil wir danach streben, es wollen, erstreben und begehren",³⁰ also die prinzipielle Relativität von Gut (bonum) und Schlecht (malum).³¹

Die Begierde ist für Spinoza neben Freude und Trauer einer der drei Grundaffekte des Menschen,³² wobei durch Freude und Trauer die Seele zu größerer bzw. geringerer Vollkommenheit übergeht,³³ indem ihr Vermögen, tätig die Selbsterhaltung zu betreiben, vergrößert bzw. vermindert wird.³⁴

Affekte sind "Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, *und zugleich* die Ideen dieser Affektionen."³⁵ Sind wir selber die adäquate Ursache der Affektion, so heißt der Affekt Handlung (actio); sind wir dagegen bloß Teil-Ursache der Affektion, so heißt der Affekt Leidenschaft (passio).³⁶ Der Mensch ist den Affekten notwendig unterworfen,³⁷ wobei es sich nicht etwa um Fehler, sondern um Eigenschaften der menschlichen Natur handelt.³⁸

"Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist, als der zu hemmende Affekt."³⁹ Insofern der Affekt eine Affektion des Körpers ist, kann die Hemmung bzw. Aufhebung nur durch eine körperliche Ursache erfolgen; und insofern der Affekt die Idee einer Körperraffektion ist, kann die Hemmung bzw. Aufhebung nur durch eine andere Idee erfolgen.⁴⁰ Deswegen ist es nicht die Wahrheit in der "Erkenntnis des Guten und Schlechten", durch die ein

²⁸ Siehe E III, prop. 9, Sch.; E III, prop. 37, Dem.; E III, prop. 57, Dem.

²⁹ E III, prop. 9, Sch.

³⁰ Vgl. auch TdIE 7; E III, prop. 39, Sch.; E IV, Def. 1; TP II 8

³¹ Siehe E III, prop. 11, Sch.

³² Siehe E III, prop. 11, Sch.

³³ Siehe E III prop., 11, Sch.

³⁴ Siehe E III, prop. 59, Dem. und Sch.

³⁵ E III, Def. 3 (Hervorhebung von mir).

³⁶ Siehe E III, Def. I - 3.

³⁷ Siehe E IV, prop. 4, Cor.; TP I 5.

³⁸ Siehe TP I 4.

³⁹ E IV, prop. 7.

⁴⁰ Siehe E IV, prop. 7, Dem.

Affekt gehemmt bzw. aufgehoben wird, sondern allein die Tatsache, daß es sich bei dieser Erkenntnis selber um einen Affekt handelt.⁴¹

Für Spinoza gibt es also im Bereich des Attributs "Ausdehnung" einen Kausalnexus von Affektionen des Körpers, dem im Bereich des Attributs "Denken" ein ebensolcher Kausalnexus von Affekten als Ideen jener Affektionen korrespondiert.

III

Das "ethische" Problem, das sich für Spinoza stellt, betrifft nun nicht etwa die Möglichkeit (und Notwendigkeit) für den Menschen, sein Wollen und Handeln nicht durch Affekte, sondern durch (reine) Vernunft bestimmen zu lassen; denn ein solches "imperium absolutum" ist - wie schon gesagt - bei den gegebenen Voraussetzungen undenkbar. Vielmehr geht es allein darum, im Hinblick auf den alles Denken, Wollen und Handeln bestimmenden Trieb der Selbsterhaltung durch nomologische Erkenntnis der eigenen menschlichen und der sie mitbestimmenden sonstigen Natur "aktiv" gleichsam einen aufgeklärten Nutzenkalkül anzustellen, anstatt sich "passiv" von den beliebigen auftretenden Affekten, von "blinder"⁴² Begierde, bestimmen zu lassen.⁴³

Genau in diesem Sinne kann Spinoza die sein ganzes "ethisches" Denken bestimmende Frage nach der Möglichkeit der menschlichen "Freiheit" aufwerfen. Frei ist für ihn das Ding, "das nur kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert, und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird".⁴⁴ Entsprechend ist der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen dann frei, wenn er "der Vernunft folgt, weil er nur dann von Ursachen, die sich bloß aus seiner Natur heraus adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird, wenn er auch von ihnen mit Notwendigkeit zum Handeln bestimmt wird. Denn Freiheit hebt ... die Notwendigkeit nicht auf, sondern setzt sie voraus."⁴⁵ Nicht um Vernunftbestimmtheit versus Affektbestimmtheit geht es, sondern um die Vernunftbestimmung der Affektbestimmtheit; darum, den Affekten nicht hilflos ausgeliefert zu sein, von ihnen nicht einfach "leidend", sondern selber "handelnd" bestimmt zu werden.⁴⁶ Dafür nun ist Erkenntnis erforderlich. Je bekannter uns ein Affekt ist, desto mehr ist er in unserer Gewalt und desto weniger leidet die Seele von ihm.⁴⁷ Daher ist das "Streben nach Einsicht ... die erste und einzige Grundlage der

⁴¹ Siehe E IV, prop. 14. E IV, prop. 8: "Die Erkenntnis des Guten und des Schlechten ist nichts anderes, als der Affekt der Freude oder der Trauer, sofern wir uns seiner bewußt sind.

⁴² TP II 5.

⁴³ Siehe hierzu auch Vaughan, op. cit., 96..

⁴⁴ E I, Def. 7.

⁴⁵ TP II 11 (Hervorhebungen Spinozas weggelassen).

⁴⁶ Siehe auch Duff, op. cit., 67 ff.; 107 ff.

⁴⁷ Siehe E V, prop. 3, Cor.; ferner: E V, prop. 3; E V, prop. 6.

Tugend",⁴⁸ wobei Tugend ganz allgemein nichts anderes ist als das Vermögen, sich nach den Gesetzen der eigenen Natur selbst zu erhalten,⁴⁹ und das bedeutet in Bezug auf den Menschen: gemäß den Gesetzen der eigenen, sinnlich-vernünftigen Natur zu existieren und zu wirken,⁵⁰ kurz: "allein nach der Leitung der Vernunft [zu] leben".⁵¹

Spinoza hat sein Hauptwerk, obwohl es zugleich Kosmologie und Theologie, Erkenntnistheorie und Psychologie und auch "Politik" ist, bewußt und mit systemimmanent gutem Grund "Ethik" genannt.⁵² Sein gesamtes Denken ist von einem zutiefst praktischen Interesse geprägt;⁵³ einem Interesse an der Bemeisterung der Affekte durch die Vernunft ("quid ratio in moderandis affectibus possit"⁵⁴), d. h. für ihn: an Freiheit; man könnte auch sagen: an der Menschwerdung des Menschen.

Mit der formalen Bestimmung, die wahre Tugend bestehe darin, allein nach der Leitung der Vernunft zu leben,⁵⁵ reiht sich Spinoza zunächst ganz in die Tradition ein. Auch die Einbeziehung des Selbsterhaltungsstrebens ändert daran noch nichts, da es sich dabei für Spinoza nicht bloß um das Streben nach Selbsterhaltung *durch* Vernunft handelt, sondern vor allem um das Streben nach Selbsterhaltung *der* Vernunft.⁵⁶ Aber für Spinoza bedeutet ein Handeln nach der Leitung der Vernunft nicht, sich durch die Vernunft als solche bestimmen lassen, sondern sich durch als vernünftig erkannte Affekte bestimmen lassen, durch Affekte, die "mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmen".⁵⁷ Spinozas Vernunft ist keine (Freiheits-)gesetz-gebende Vernunft, sondern eine (Natur-)gesetz-erkennende Vernunft. Wenn Spinoza von der Ethik einmal sagt, daß sie "bekanntlich auf der Metaphysik und der Physik begründet werden muß",⁵⁸ dann kann er bei Metaphysik nur an eine Metaphysik der Natur, unmöglich aber an eine davon unterschiedene Metaphysik der Sitten gedacht haben. Kants berühmte Rede von dem, "was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht",⁵⁹ wäre für Spinoza eine Rede ohne möglichen Sinn. Die Vernunft fungiert für Spinoza gleichsam als oberster Spielleiter im Spiel der Affekte,

⁴⁸ E IV, prop. 26, Dem.

⁴⁹ Siehe E IV, prop. 18, Sch.

⁵⁰ Siehe TP II 7.

⁵¹ E IV, prop. 37, Sch. I.

⁵² Vgl. hierzu auch Bartuschat, op. cit.

⁵³ Vgl. TdIE 8; ferner Duff, op. cit., 234.

⁵⁴ E IV, prop. 17, Sch.

⁵⁵ Vgl. auch: E IV, prop. 24.

⁵⁶ Siehe E III, prop. 9; E IV, prop. 26, Dem.

⁵⁷ E IV, prop. 18, Sch.

⁵⁸ Brief Nr. 27 (BW 134f.); vgl. TTP 106: "ratio et experientia".

⁵⁹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad. Ausg., IV 427 (Hervorhebungen Kants weggelassen).

indem sie mit Hilfe der Kenntnis des Parallelogramms der Triebkräfte das Spiel in die von ihr als "gut" erkannte⁶⁰ Richtung lenkt.⁶¹ Je mehr ihr das gelingt, desto größer ist die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit⁶² oder die Tugend oder das Glück.⁶³

Spinozas "Moralphilosophie" hat bei aller Metaphysiklastigkeit und trotz ihrer Umbiegung ins Rationalistische⁶⁴ einen durch und durch naturalistischen Zug. Die menschlichen Willensakte können (und nach Spinoza müssen sie sogar) jederzeit als vollständig durch den alle Naturdinge bestimmenden Selbsterhaltungstrieb bedingt gedacht werden. Es bedarf lediglich - erst zur richtigen Schätzung und dann zum vernünftigen Gebrauch des menschlichen Vermögens - der Kenntnis der Natur im allgemeinen und der Natur des Menschen im besonderen.⁶⁵

Man kann Duff durchaus in einem bestimmten Sinne zustimmen, wenn er sagt, "that he [man] has his moral happiness and religious and social fate in his own hands"⁶⁶, insofern nämlich des Menschen "Schicksal", jedenfalls sein Weg auf Erden, davon abhängt, ob und wie er sich um die Einsichten, die zu erlangen er jeweils begabt ist, bemüht und ob und wie er die erlangten Einsichten zur Affektsteuerung nutzt. Aber die jeweilige "Begabung" und die "Motivation", sich zu bemühen und praktisch zu nutzen, sind ihm ohne sein Verdienst durch die Natur zuteil geworden; "Zufall", insofern ihm die Ursache unbekannt ist,⁶⁷ "Gnade" im Hinblick auf Gott als die "bewirkende Ursache der Dinge".⁶⁸

Spinozas "Moralphilosophie" ist Praxislehre, aber nicht auch Pflichtenlehre. Da er "bloß den Lauf der Natur vor Augen hat", hat "das Sollen" für ihn zu Recht "ganz und gar keine Bedeutung".⁶⁹ Normen interessieren ihn nur als handlungsbestimmende Motive, also als wirksame, nicht als geltende Normen. Spinozas Lehre ist Praxislehre, insofern es in ihr um den Menschen als handelndes Wesen geht; aber als solche ist sie zugleich Naturlehre, insofern der Mensch auch als handelndes (Vernunft-)Wesen ein

⁶⁰ Vgl. oben S. 3

⁶¹ Vgl. oben S. 4 und Fn. 38

⁶² Siehe die Überschrift zu E V.

⁶³ Siehe E II, prop. 49, Sch.

⁶⁴ Siehe Friederich Jodl, op. cit., 477.

⁶⁵ Siehe TdIE 12; TdIE 18; E IV, prop. 17, Sch.

⁶⁶ Duff, op. cit., 174.

⁶⁷ Siehe E I, prop. 33, Sch. I.

⁶⁸ Brief Nr. 64 (BW 250). Zum Verhältnis von "menschlicher Freiheit" und "Schicksalsnotwendigkeit" siehe insbesondere Brief Nr. 23 (BW 127); Brief Nr. 58 (BW 238 f.); Brief Nr. 75 (BW 280 f.) Brief Nr. 78 (BW 291 f.); TTP 159; E II, prop. 36; Duff, op. cit., ch. XIV.

⁶⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akad. Ausg. III 371. Vgl. auch McShea, op. cit., 163 ff.

integraler Teil der Natur ist. Wenn es eine Instanz gibt, die "fordert" und "gebietet", dann ist es nicht die Vernunft, sondern die Natur. Die Vernunft klärt darüber nur auf. "Was Spinoza in Wirklichkeit vorschwebt, ist der höchste Standpunkt rein theoretischer Weltbetrachtung."⁷⁰, - allerdings, so muß man hinzufügen, in praktischer Absicht. Angesichts der Sinnlosigkeit, weil Gegenstandslosigkeit jeder normativen Rede kann und muß sich Spinoza in seiner Lehre jedes Werturteils enthalten. Er will nicht Rechtfertigung und Bewertung, sondern Analyse und (Kausal-) Erklärung; er will die (menschliche) Natur, so wie sie (notwendig) wirklich ist, beobachten und verstehen, ohne darüber zu lachen oder zu weinen, sie zu verspotten oder zu verabscheuen.⁷¹ Auch in Bezug auf menschliche Affekte wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid "ergötzt sich [der Geist] an ihrer wahren Betrachtung gerade so wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist."⁷²

IV

Der zu Tage getretene moralphilosophische "Naturalismus" durchzieht nun auch, wie nicht anders zu erwarten, vollständig Spinozas "politisches Denken", und eben darin liegt der fundamentale Unterschied gegenüber Hobbes und Rousseau.

Erfahrungsgemäß können sich die Menschen der Gemeinschaft mit ihresgleichen normalerweise gar nicht entziehen. Aber mehr noch: sie sind als endliche Vernunftwesen für das Ziel der Selbstvervollkommnung in vielfacher Weise auf diese Gemeinschaft angewiesen.⁷³ Zugleich aber ist deren Zustand prekär: er ist nicht "von Natur aus" so, daß er jenem Ziel notwendig förderlich ist. Somit stellt sich - durchaus innerhalb dessen, was Spinoza (umfassend) "Ethik" nennt⁷⁴ - die Frage, wie die Gemeinschaft der Menschen geordnet sein muß, damit durch sie und in ihr jenes Ziel, die größtmögliche Herrschaft der Vernunft des Menschen über seine Affekte und damit die größtmögliche menschliche Freiheit,⁷⁵ in größtmöglichem Maße gefördert wird. Insbesondere ist die politische Gemeinschaft der Menschen, also der Staat, ein wichtiges Mittel zur Erreichung jenes Ziels.⁷⁶

⁷⁰ Friederich Jodl, op. cit. 473.

⁷¹ Siehe TP I 1; TP I 4; Brief Nr. 30 (BW 141); E I, prop.33; EII, prop. 49, Sch. (Ende); E III, (Einkl.); E IV, prop. 50, Sch.; E IV, prop. 57, Sch.

⁷² TP I 4.

⁷³ TTP 171: "Die Gesellschaft ist überaus nützlich und höchst notwendig..."

⁷⁴ Vgl. E IV, prop. 37, Sch. 1, Sch. 2.

⁷⁵ Siehe E V, Titel und Praef.; Spinoza verwendet in diesem Zusammenhang die Begriffe Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus) synonym.

⁷⁶ TdIE 8 nennt Spinoza als weitere Mittel: Moralphilosophie, Erziehungslehre und Heilkunde.

Würden die Menschen ganz nach der Leitung der Vernunft leben, dann würden sie von Natur stets notwendig übereinstimmen.⁷⁷ In Wirklichkeit aber stehen sie viel mehr unter der Herrschaft der blinden Begierde.⁷⁸ Gerade deshalb aber stimmen sie von Natur aus nicht überein,⁷⁹ sondern sind vielmehr "von Natur Feinde".⁸⁰ Um "die Begierden der Menschen und ihren zügellosen Ungestüm [zu] mäßigen", bedarf es der allgemeinen Zwangsgewalt des Staates.⁸¹ Diese muß Gesetze geben und den Mangel an Freiwilligkeit der Befolgung durch Androhung und notfalls Ausübung von Zwang ersetzen,⁸² also in das Spiel der Triebkräfte der Untertanen ein weiteres Moment einbringen und damit das Kräfteparallelogramm gezielt verändern. Das Problem der Stiftung einer (künstlichen) Übereinstimmung der Menschen, also das Problem der Friedensstiftung, ist für Spinoza - wie mehr als ein Jahrhundert später für Kant - im Prinzip lösbar, "denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der *Mechanism der Natur*, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne ..."⁸³ In Spinozas Worten: "Ein Staatswesen, dessen Heil von der Gewissenhaftigkeit eines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur dann gehörig besorgt werden können, wenn die, denen sie obliegen, gewissenhaft handeln, ein solches Staatswesen kann nicht von Bestand sein. Seine öffentlichen Angelegenheiten müssen vielmehr, damit es bestehen kann, so geordnet sein, daß die mit ihrer Verwaltung Betrauten überhaupt nicht in die Lage kommen können, gewissenlos zu sein oder schlecht zu handeln, ganz einerlei, ob sie der Vernunft oder dem Affekte folgen."⁸⁴

Innerhalb der diesbezüglichen Überlegungen findet sich nun bei Spinoza neben anderem die Rede vom Recht. Eben sie ist es, die leicht zu dem Mißverständnis führen kann und auch wirklich geführt hat, es handele sich bei der Politischen Philosophie Spinozas um etwas Ähnliches wie Hobbes' "De Cive" und "Leviathan" und Rousseaus "Du Contrat Social".

Wenn Spinoza von Recht redet, dann denkt er dabei nicht an etwas, das ein Mensch in Bezug auf sein Sein und sein Handeln hat und das er gegen einen Anderen geltend machen könnte und das diesem eine Verbindlichkeit auferlegte und dessen Verletzung ihrerseits ein Unrecht wäre. Vielmehr hat der Begriff eine rein faktische Bedeutung, nämlich die von Vermögen oder Macht (*potentia*) oder Tugend (*virtus*)⁸⁵,

⁷⁷ Siehe E IV, prop. 35.

⁷⁸ Siehe TP II 5; ferner TTP 171.

⁷⁹ Siehe E IV, prop. 32.

⁸⁰ TP II 14.

⁸¹ TTP 171.

⁸² Siehe E IV, prop. 37, Sch. 2.

⁸³ Kant, Zum Ewigen Frieden, Akad. Ausg., VIII 366 (Hervorhebung von mir).

⁸⁴ TP I 6; vgl. auch TP VI 3.

⁸⁵ Siehe E IV, prop. 37, Sch. 1.

und ist in dieser Bedeutung keineswegs auf den Menschen beschränkt, sondern erstreckt sich auf alle Naturdinge, ja sogar auf Gott als die Ursache aller Naturdinge.⁸⁶ Hinsichtlich des Gebrauchs des Vermögens stellt sich für Spinoza nicht wiederum die Frage nach dem *Recht*, also die Frage, welchen Gebrauch man von dem Vermögen machen *darf*, sondern nur die Frage nach dem *Nutzen*, also die Frage nach den *Folgen* eines möglichen Gebrauchs.⁸⁷ Unter "Naturrecht" versteht Spinoza "die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht ... Was demnach der einzelne den Gesetzen seiner Natur zufolge tut, das tut er mit dem vollsten Naturrecht."⁸⁸ "... jedes natürliche Ding [hat] von Natur soviel Recht, als es zum Sein und Wirken Macht hat."⁸⁹ Da die Macht (*potentia*) sich nur im Vollzug zeigt und dieser für Spinoza immer naturgesetzlich bestimmt ist, so ist Recht nichts anderes als das, was man (notwendigerweise) tut. Und entsprechend verbietet "das Naturrecht ... absolut nichts als das, was man nicht kann".⁹⁰ Besonders in dieser letzten Formulierung zeigt sich die ganze Überflüssigkeit des Spinozaschen Rechtsbegriffs: Was man gar nicht kann, muß nicht eigens verboten werden; wo hingegen etwas verboten werden könnte, weil man es nämlich kann, wird durch Spinozas "Naturrecht" "absolut nichts" verboten.

Es wäre nun aber falsch, Spinoza für einen Vertreter des sog. "Rechts des Stärkeren" zu halten, der Meinung also, erlaubt sei, was man (durchsetzen) könne. Spinoza ist dies aus dem einfachen Grund nicht, weil er von Recht im traditionellen Sinne gar nicht redet. Er will (und kann) ja überhaupt nichts recht-fertigen und so auch nicht die Durchsetzung beliebiger Stärke. Er verläßt mit seiner Rede vom Recht als natürlichem Vermögen (einschließlich des vernünftigen Vermögens) die "naturalistische" Ebene mit keinem Schritt. Recht impliziert bei ihm ganz und gar nicht "du darfst", sondern ausschließlich "du kannst", was nun nicht etwa seinerseits "du sollst" impliziert, schon deswegen nicht, weil das "du kannst", aktualisiert gedacht, "du kannst gar nicht anders" bedeutet. Was immer man also tatsächlich tut, ist im Sinne von Spinozas Rechtsbegriff "berechtigt", und zwar dadurch, daß man es tun kann und tun muß. Natürlich kann sich dennoch niemand mit Hilfe dieses Rechtsbegriffs "ent-schuldigen", weil Spinozas Begriff des Vermögens (*potentia*) die Möglichkeit von Schuld überhaupt ausschließt. "jeder [tut] nach dem höchsten Rechte

⁸⁶ Siehe TTP 467 ff.; Adolf Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, 210. Bd., Wien und Leipzig 1930, 284: "Spinoza kennt kein Naturrecht im Sinne eines der Vernunft entspringenden, vom positiven Recht unabhängig Geltung beanspruchenden Normensystems.... Es handelt sich bei Spinoza um ein Naturrecht im kosmischen Sinn, nicht um verpflichtende Normen, sondern um allgemeine Seinsregeln."

⁸⁷ Siehe E IV, prop. 37, Sch. 2. Zum Nutzen als Prinzip der Tugend siehe E IV, prop. 18, Sch. (Ende).

⁸⁸ TP II 4 (Hervorhebungen Spinozas weggelassen).

⁸⁹ TP II 3 (Hervorhebungen Spinozas weggelassen).

⁹⁰ TP II 18; ebenso TTP 471.

der Natur all das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt ...",⁹¹ "mag er unter der Herrschaft der Vernunft oder der bloßen Begierde stehen ..."⁹²

Für Spinoza gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen dem "Toren" und dem "Verständigen",⁹³ insofern dieser sich von der Vernunft leiten läßt, jener dagegen nicht. Aber auch diese Unterscheidung ist eine faktische, nicht eine juristische. Das Naturrecht des Toren ist das Recht der (bloßen) Begierde als Vermögen, das Naturrecht des Verständigen ist das Recht der Vernunft als Vermögen. Ob nun der Tor auf Grund seiner Torheit (notwendig) "schlecht" und der Verständige auf Grund seiner Einsicht (ebenso notwendig) "gut" handelt, - beide handeln sie mit "Recht", genauer: mit dem "Recht" ihrer Natur.⁹⁴

Aus dem Sachverhalt, daß im "Naturzustand" Zwietracht herrscht, weil sich die Menschen natürlicherweise mehr von ihren Leidenschaften als von ihrer Vernunft leiten lassen,⁹⁵ folgert nun eben diese Vernunft die Notwendigkeit, jenen Zustand zu verlassen und in einen Staat einzutreten, "um sicher und gut zu leben".⁹⁶ Dazu wiederum müssen die Menschen "sich notwendig vereinigen", wodurch sie bewirken, "daß sie das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinsam besitzen und daß es nicht mehr von dem Vermögen [vis] und der Begierde [appetitus] des einzelnen, sondern von der Macht [potentia] und dem Willen [voluntas] der Gesamtheit bestimmt wird."⁹⁷

Nun darf man nicht meinen, hier würden Menschen im Naturzustand - zumindest der Idee nach - *als Rechtssubjekte* einen Vertrag miteinander schließen, durch den sie ihr natürliches Recht auf alles zugunsten der Rechtsgemeinschaft aufgäben. Spinoza spricht zwar davon, daß die Menschen, um "einträchtig leben und sich untereinander Hilfe leisten" zu können, notwendig "auf ihr natürliches Recht verzichten" müssen.⁹⁸ Aber was hier aufgegeben wird, ist genau und nur dasjenige, als das Spinoza zuvor das Recht bestimmt hatte: das jeweilige natürliche Vermögen. Worauf durch den Vertrag verzichtet wird, ist der beliebige Gebrauch dieses natürlichen Vermögens.⁹⁹ Die Menschen sind bereit (und erklären in dem Vertrag ihre Bereitschaft gegenseitig), nicht mehr alles, was zu tun sie vermögend sind, auch zu

⁹¹ E IV, prop. 37, Sch. 2.

⁹² TP II 5.

⁹³ Vgl. E IV, prop. 17, Sch.

⁹⁴ Siehe TTP 469 ff.

⁹⁵ Siehe E IV, prop. 32.

⁹⁶ TTP 473; vgl. auch TTP 111; TP V 2.

⁹⁷ TTP 473.

⁹⁸ E IV, prop. 37, Sch. 2; vgl. auch TP III 3.

⁹⁹ Man beachte, daß hier die Vertragspartner weder als Gleiche auftreten noch auf das Gleiche verzichten, denn ihre natürlichen Vermögen sind auf mannigfaltige Weise verschieden.

tun, sondern sich von der Gemeinschaft (positive) Gesetze, verbunden mit Zwangsandrohungen, für ihr Tun vorschreiben zu lassen.¹⁰⁰

Sowohl der Verständige, der "aus Vernunft" die staatlichen Befehle befolgt, als auch der Tor, der sich ihnen "aus Leidenschaft" widersetzt, wie auch schließlich der Staat, der den Toren bestraft, - alle haben sie mit ihrem Tun "Recht". Hingegen hat der Verständige durchaus nicht ebenfalls ein Recht zum Ungehorsam, allerdings aus dem schlichten Grund nicht, weil er - wie er mit seinem Gehorsamsverhalten beweist - gar nicht ungehorsam sein *kann*.¹⁰¹ Abermals zeigt sich der vollständige Mangel an differenzierender Kraft und damit die absolute Unbrauchbarkeit des Spinozaschen Rechtsbegriffs.

Auch der Vertrag aller mit allen hat einen vollkommen a-rechtlichen Charakter.¹⁰² Er besteht aus unverbindlichen Absichtserklärungen über den zukünftigen Gebrauch des eigenen Handlungsvermögens. Der Grund für die Abgabe der Erklärung und für die mögliche Bereitschaft, sich daran zu halten, ist bei allen Beteiligten, Verständigen wie Toren, der Nutzen, der sich daraus für sie jeweils im Hinblick auf ihre Selbsterhaltung, so wie sie sie begreifen, ergibt: "... jeder Vertrag [ist] nur kraft seiner Nützlichkeit gültig ...; fällt diese weg, so wird auch der Vertrag hinfällig ..." ¹⁰³ "Sobald er, sein eigener Richter nach dem Rechte der Natur, urteilt, ob mit Recht oder Unrecht - denn irren ist menschlich -, daß ihm aus dem Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, dann entscheidet er nach eigenem Ermessen, daß das Versprechen aufzuheben sei, und er hebt es auf nach dem Rechte der Natur..." ¹⁰⁴

Man hat geglaubt, Spinoza habe den von ihm vertretenen Absolutismus der Staatsgewalt¹⁰⁵ durch einen Naturrechtsvorbehalt entscheidend modifiziert und gemildert, und Spinoza selbst hat sich gegenüber Hobbes etwas darauf zugute gehalten: "Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes ... darin, daß ich das Naturrecht immer unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan

¹⁰⁰ E IV, prop. 37, Sch. 2.

¹⁰¹ Wenn er im Unterschied zum Toren "aus Vernunft", und das heißt: "frei" handelt, so bedeutet das mitnichten, daß er auch anders hätte handeln können; nur handelt er nicht wie der Tor aus blinder, passiver, sondern aus vernünftiger, aktiver Affektbestimmtheit.

¹⁰² Siehe dagegen Walther Eckstein, Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza, in: Zeitschrift für Öffentliches Recht, 13 (1933), 356-368.

¹⁰³ TTP 475.

¹⁰⁴ TP II 12; siehe auch TP III 14; TP III 17; TP IV 6. Vgl. dagegen: Hobbes, De Cive, II 11; III 2; und Geismann/Herb, op. cit. Scholien 286ff.; 303ff.; 337. Einem privaten Hinweis von Wolfgang Bartuschat verdanke ich die Einsicht, daß die Bemerkung zu Spinoza in Scholion 305 so nicht zu halten ist.

¹⁰⁵ Siehe oben Fn. 3.

überragt..."¹⁰⁶ Die Schriften Spinozas scheinen diese Position zunächst zu bestätigen: "... das Naturrecht des einzelnen hört richtig bedacht im Staatsleben nicht auf. Der Mensch handelt im natürlichen wie im staatlichen Zustand nach den Gesetzen seiner Natur und ist auf seinen Vorteil bedacht."¹⁰⁷

Zwischen dem "Absolutismus" und dem "Vorbehalt" besteht jedoch keinerlei Widerspruch, weil sie beide nicht juridisch, sondern empirisch begriffen sind.¹⁰⁸ Als die vereinigte Macht aller ist der Staat normalerweise gegenüber dem Einzelnen übermächtig und mit eben seiner "Übermacht" im "Recht". Aber wo und wann immer diese Macht aufhört und eine andere Macht (einzeln oder vieler Menschen) beginnt, ist wiederum diese im "Recht". Das "Rechts"-verhältnis zwischen Staat und Untertanen ist identisch mit deren Macht- oder Kräfteverhältnis und ändert sich entsprechend mit diesem.¹⁰⁹ Dieses Verhältnis aber ist als solches gar kein möglicher Gegenstand der praktischen Vernunft. Vielmehr ist es die theoretische Vernunft, die empirisch (etwa) feststellt, daß ein bestimmter, die Freiheit der Untertanen einschränkender oder sie in ihrem Selbsterhaltungsstreben behindernder Gebrauch staatlicher Macht und damit staatlichen "Rechts" auf Dauer zu deren Verminderung oder gar Zerstörung führen kann.¹¹⁰ Wenn es bei Spinoza heißt: "Der Staat vergeht sich ..., wenn er tut oder geschehen läßt, was die Ursache seines Untergangs sein kann."¹¹¹, so ist dieses "Vergehen" für Spinoza keineswegs der Verstoß gegen ein moralisches Gesetz, sondern die Nichtbeachtung von Naturgesetzen: "Das nennen wir dann in demselben Sinne vergehen, in dem die Philosophen oder Mediziner von der Natur sagen, sie fehle. In diesem Sinne können wir vom Staat sagen, daß er sich vergeht, wenn er etwas gegen das Gebot der Vernunft [gegen die Erkenntnisse der theoretischen Vernunft] tut. Denn der Staat ist dann am meisten Herr seines Rechts [Herr über seine Kräfte], wenn er nach dem Gebot der Vernunft handelt..."¹¹² So hat der Staat zwar für Spinoza das "Recht", "die Bürger aus den geringfügigsten Gründen hinrichten zu lassen; aber es wird niemand behaupten, daß dies dem Urteil der gesunden Vernunft gemäß sei",¹¹³

¹⁰⁶ Brief Nr. 50 (BW 209). Übrigens hört auch bei Hobbes das Befehlsrecht des Staates dort auf, wo dieser den Untertan nicht (mehr) schützen kann; vgl. Hobbes, *De Cive*, VI 3; Lev (engl.) XXI 21.

¹⁰⁷ TP III 3; siehe ferner TTP 21; TTP 499.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu auch J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. Aufl., Oxford 1957, 115; McShea, op. cit. 170; Vaughan, op. cit. 67.

¹⁰⁹ TP III 9: "Weil sich das Recht des Staates nach der gemeinsamen Macht der Menge bestimmt, so vermindert sich sicher die Macht und das Recht des Staates in dem Maße, in dem er Veranlassung gibt, daß sich viele verschwören..... so ist auch der Staat um so weniger im Besitze seines eigenen Rechtes, als er Grund zur Furcht hat."; siehe auch TTP 499.

¹¹⁰ Siehe z. B. TTP 21.

¹¹¹ TP IV 4.

¹¹² TP IV 4. .

¹¹³ TTP 603.

weil nämlich der Staat nach aller *Erfahrung* damit am ehesten die Ursache seines eigenen Untergangs schafft.

Das beste Leben ist für Spinoza ein vollständig nach der Leitung der Vernunft geführtes Leben. Und auch der beste Staat ist ein vollständig nach den Vorschriften der Vernunft (*dictamina rationis*) geleiteter Staat. Aber diese Vorschriften sind keine "Lehrsätze der Vernunft", sondern sie sind "aus der allgemeinen Natur und Beschaffenheit der Menschen" entnommen.¹¹⁴ Und ein nach ihnen geleiteter Staat ist der beste nicht im Sinne eines moralischen Werturteils, sondern im Sinne einer empirischen Eignung für die Selbsterhaltung der Menschen als sinnlich-vernünftiger Wesen.

Für die Vernunftgemäßheit des Staates ist nun der allgemeine freie Vernunftgebrauch eine empirisch notwendige Bedingung, und deshalb ist in einem vernünftig verfaßten Staat besonders die Philosophie - als die Betreiberin des adäquaten Vernunftgebrauchs - notwendig frei.¹¹⁵ Der vernunftgemäße Staat ist seinerseits eine notwendige Bedingung für die freie Entfaltung des Philosophierens, und da diese wiederum nicht nur eine notwendige Bedingung dafür, daß der Staat vernunftgemäß ist und bleibt, sondern vor allem dafür ist, daß die Menschen sich zur Vollkommenheit ihrer Wesensnatur entwickeln können, ist der Zweck des Staates "in Wahrheit die Freiheit".¹¹⁶

V

Der grundsätzliche Unterschied im politischen Denken von Spinoza und Hobbes läßt sich, wie bereits gesagt, knapp so fassen: Spinoza ist kein Rechtsphilosoph; Hobbes dagegen ist es in epochaler Weise. Ich beschränke mich darauf, diesen Unterschied an der rechtsphilosophischen Pioniertat von Hobbes, an der Begründung der Notwendigkeit des Staates, aufzuzeigen.

Auch für Hobbes hat der Mensch ein Naturrecht auf Selbsterhaltung¹¹⁷ und - daraus folgend und scheinbar Spinozas Position gleichkommend - ein Naturrecht auf alles.¹¹⁸ Diese Folge ist nun aber für Hobbes eine rein *rechtslogische* Konsequenz,¹¹⁹

¹¹⁴ TP I 7.

¹¹⁵ TTP, Titel (!): "... daß die Freiheit zu philosophieren ... nur zugleich mit dem Frieden im Staat ... selbst aufgehoben werden kann."; siehe ferner TTP 11; TTP 619; vgl. auch Kant, Zum Ewigen Frieden, Akad. Ausg., VIII 368 f.

¹¹⁶ TTP 605.

¹¹⁷ Siehe De Cive I 7.

¹¹⁸ Siehe De Cive I 10.

¹¹⁹ Siehe dazu: Geismann/Herb, op. cit., Scholien 190-215.

während Spinozas "jus summum ... ad omnia, quae potest"¹²⁰ sich *ontologisch* aus der Notwendigkeit ergibt, mit der die gesamte "potentia" des Menschen auf Selbsterhaltung gerichtet ist.

Und auch für Hobbes ist der Naturzustand der Menschen ein Zustand der Zwietracht. Aber er ist ein Zustand der Zwietracht oder genauer: ein Zustand des Krieges aller gegen alle, weil das Naturrecht (auf Selbsterhaltung) in ihm prinzipiell (und ohne Aufhebung des Zustandes auf ewig) unsicher und also unwirksam und also identisch mit einem Recht auf nichts¹²¹ ist. Er ist ein *juridisch* (nicht ein empirisch) durch und durch widersprüchlicher Zustand, ein Zustand universeller und permanenter Rechtsstrittigkeit. Gerade mit Bezug auf das Naturrecht (auf Selbsterhaltung) erweist sich somit der Naturzustand als ein *rechtloser* Zustand. Nur durch das Verlassen dieses Zustandes und durch den Übertritt in den staatlichen Zustand ist jenes Naturrecht zu retten. Es ist also die Unsicherheit des Naturrechts auf Selbsterhaltung im Naturzustand, welche den Staat notwendig macht.

Hobbes gelangt durch *rein rationale* Analyse des Naturzustandes als eines *Naturrechts-Zustandes*, wobei das Moment der Selbsterhaltung in seinem Begriff des Naturrechts für diese Analyse keinerlei Rolle spielt, und gänzlich *ohne besondere anthropologische Prämissen* zur *juridischen* Notwendigkeit des Staates.¹²² Der Staat ist vernunftnotwendig, weil sein kontradiktorisches Gegenteil, der Naturzustand, sich als vernunftwidrig, nämlich mit einem inneren Widerspruch behaftet erweist, wenn man ihn nach reinen Vernunftbegriffen (des Rechts) vorstellt. Das Naturrecht des Menschen ist somit vor allem ein Naturrecht auf Staat. Der Staat ist für Hobbes aus (Natur-) *Rechtsgründen* notwendig. In ihm wird zwar das Naturrecht auf alles aufgegeben, und zwar - wie nicht anders denkbar - vollständig. Aber ganz und gar nicht aufgegeben wird das Naturrecht auf Selbsterhaltung; vielmehr ist dessen Sicherung der (einzige) Zweck des Staates.¹²³

Spinozas Begründung der Notwendigkeit des Staates stellt sich gänzlich anders, nämlich als durch und durch empirisch dar.¹²⁴ Erfahrung zeigt, daß die Menschen mehr unter der Herrschaft der blinden Begierde als unter der Leitung der Vernunft stehen. Erfahrung zeigt ferner, daß die Menschen dadurch gegenseitig zu Feinden werden und daß deshalb ohne weitere Vorkehrungen das naturnotwendige Streben nach Selbsterhaltung, insbesondere das vernunftgeleitete, nur inadäquat befriedigt

¹²⁰ TTP 466.

¹²¹ Siehe De Cive I 11. Ein solches Recht auf nichts wäre für Spinoza eine Absurdität, denn es wäre ein Vermögen zu einem Unvermögen.

¹²² Dazu Kant: "der Stand der Natur: ein Ideal des hobbes. Es wird hier das recht im Stande der Natur und nicht das Factum erwogen. Es wird bewiesen, daß es nicht willkürlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts". Kant, Refl. 6593, Akad. Ausg., XIX 99 f.

¹²³ Hier zeigt sich, wie wenig sich Spinoza selbst dann gegenüber Hobbes hätte zugute halten dürfen, wenn er in echten Rechtskategorien gedacht hätte.

¹²⁴ Siehe TP II 14; TP II 15; TTP 171; E IV, prop. 32; E IV, App., § 10, § 12.

werden kann. Und Erfahrung zeigt schließlich, daß eine solche Befriedigung im Staat leichter, sicherer und besser erfolgen kann. Und also sagt die (theoretische) Vernunft dem Menschen, daß es angesichts solcher Erfahrung für ihn vernünftiger, weil nützlicher ist, den Naturzustand zu verlassen und mit seinesgleichen in einen Staat einzutreten.

Zu diesem Ergebnis hätte Spinoza ohne jede Verwendung seines Rechtsbegriffs kommen können. Es gibt in seinem politischen Denken nicht nur - hierin möglicherweise Hobbes ähnlich¹²⁵ - keine Dimension *unbedingter Verbindlichkeit*¹²⁶, sondern auch - im fundamentalen Unterschied zu Hobbes - keine genuin *juridische* Dimension.¹²⁷ Was Spinoza anstrebt, sind auf Erfahrungserkenntnis gegründete Handlungsmaximen.

Der die Positionen von Hobbes und Spinoza unterscheidende Ausgangspunkt bei der Begründung der Notwendigkeit des Staates ist der juridische bzw. naturalistische Naturrechtsbegriff; der sie unterscheidende Weg ist das rein rechtslogische bzw. empirische Verfahren; und das sie unterscheidende Ergebnis ist die Notwendigkeit des Staates aus Rechtsgründen bzw. aus Erfahrungsgründen.¹²⁸

Für Hobbes ergibt sich die Defizienz des Naturzustandes aus der Tatsache, daß Menschen nach eigenem Willen handeln können; für Spinoza dagegen aus der Tatsache, daß Menschen in ihm vornehmlich durch "Leidenschaften"¹²⁹ bestimmt sind.

Für Spinoza ist der Naturzustand als Friedenszustand denkbar, wenn nämlich alle Menschen nur nach der Leitung der Vernunft lebten; sie stimmten dann

¹²⁵ Man mag mit guten Gründen bezweifeln, daß die Hobbesschen "dictamina rectae rationis" kategorische und nicht bloß hypothetische Imperative sind (vgl. hierzu Geismann/Herb, op. cit., Scholion 441). Jedenfalls liegt der entscheidende Unterschied zu Spinoza nicht darin, sondern in der Tatsache, daß jene "dictamina" auch als hypothetische durch rein juridische und eben nicht durch empirische Analyse gewonnen sind.

¹²⁶ Schon deren Möglichkeit ist ausgeschlossen, da es für Spinoza Freiheit des Willens im Sinne der Unabhängigkeit von naturgesetzlicher Notwendigkeit nicht gibt. Solange er sich mit Politik ausschließlich erfahrungswissenschaftlich beschäftigt, benötigt er jene Dimension allerdings auch überhaupt nicht. Da auch Hobbes die Freiheit des Willens in dem genannten Sinne nicht kennt (siehe z. B. English Works (Molesworth), IV 274; III 197 f.) ist es schwer zu begreifen, wie die "leges naturales" bei ihm jemals kategorischen Charakter sollen bekommen können; - daran ändert deren Vorstellung als Gebote Gottes natürlich gar nichts.

¹²⁷ Man mag das "Naturrecht" des von seinem Vernunftvermögen bestimmten Verständigen "Vernunftrecht" nennen; dennoch ist es *als Recht* gegenüber dem "Naturrecht" des Toren durch nichts ausgezeichnet; beide "Rechte" sind mit dem jeweils gegebenen Vermögen identisch. Siehe TTP 469 f.

¹²⁸ Entsprechend dem Kantischen Diktum über Hobbes könnte man über Spinoza sagen: notwendig nach Regeln der (menschlichen) Natur.

¹²⁹ Siehe E IV, prop. 4, Cor.; E IV, prop. 37, Sch. 2; TTP 171; TP II 5.

"notwendig immer überein".¹³⁰ Damit steht Spinoza in gewisser Weise in der Tradition christlichen Denkens von Paulus über Augustinus bis Luther, derzufolge die Notwendigkeit des Staates sich aus der Schlechtigkeit der ("gefallenen") menschlichen Natur ergibt.¹³¹ Wegen der Sünder (bei Spinoza der Toren) bedarf es des Staates, nicht wegen der Guten oder Gerechten (der Verständigen). Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß Spinoza - wenn auch nur hypothetisch - ethisch und politisch, aber nicht speziell juridisch argumentiert. Der - von Natur nicht in prästablierter Harmonie befindliche - Zustand der Menschen, so wie sie wirklich sind,¹³² kann gleichsam auf zweierlei Weise dem Menschen *als Vernunftwesen* angemessen gemacht werden; indem zum einen die Menschen sich mehr und mehr wirklich wie Vernunftwesen verhalten¹³³ und indem zum anderen ihre Gemeinschaft so organisiert wird, daß sie sich, freiwillig oder gezwungen, so verhalten, als ob sie Vernunftwesen seien,¹³⁴ indem die Menschen also, wenn schon nicht tugendhaft, dann zumindest gute Bürger werden.

Für Hobbes dagegen - und eben darin kommt das Epochale, die Tradition vollständig sprengende sinnfällig zum Ausdruck - sind die Menschen in natürlicher Gemeinschaft miteinander bedingungslos im Zustande des Krieges. Dieser ist ihnen buchstäblich natürlich, und zwar vollkommen unabhängig davon, ob sie Toren oder Verständige, Sünder oder Gerechte, in Knechtschaft oder in Freiheit¹³⁵ von ihren Affekten bestimmt sind. Der Grund dafür liegt darin, daß auch das strikte Befolgen von Vernunftgeboten bei der Bestimmung des *je eigenen* Wollens und Handelns keinerlei Einheit *zwischen* den Individuen stiften kann. Ein Individuum als solches kann immer nur für sich eine vernünftige Einheit in seinem Wollen und Handeln stiften, nicht aber auch für die Gemeinschaft mit anderen Individuen. Das bedeutet: auch eine Gemeinschaft rein vernunftgeleiteter Menschen befindet sich von Natur in einem Zustand prästablierter Disharmonie und muß eine (nicht-natürliche) Eintracht allererst stiften, den Staat als die (künstliche) Einheit des Willens aller. Deswegen ist für Hobbes der Staat nicht etwas graduell, sondern prinzipiell anderes als der Naturzustand; nicht besser, geeigneter, nützlicher, sondern allein gut, geeignet, nützlich; vor allem: nicht sicherer und friedlicher, sondern allein und allererst Sicherheit und Frieden ermöglichend.

Nun wäre es allerdings völlig verfehlt, aufgrund des hier angestellten Vergleichs Spinoza und Hobbes gegeneinander ausspielen zu wollen. Der Vergleich hat ja gerade die Inkommensurabilität der beiden Positionen gezeigt. Spinoza und Hobbes bewegen

¹³⁰ E IV, prop. 35.

¹³¹ Im Falle Spinozas ist natürlich nicht an moralische Schlechtigkeit und "Sündenfall" zu denken, sondern bloß - ganz wertneutral - an das naturgegebene Bestimmthein der Menschen durch nicht-vernunftgeleitete Affekte.

¹³² Vgl. TP I 1.

¹³³ Siehe hierzu Teil V der "Ethik".

¹³⁴ Vgl. TP I 6; VI 3.

¹³⁵ Siehe E IV, Titel; E V, Titel; vgl. auch oben Fn. 99.

sich mit ihrem ganzen Denken auf verschiedenen Ebenen, und es wäre deshalb abwegig, den einen mit Hilfe des anderen kritisieren zu wollen.

VI

Auch bei einem Vergleich zwischen Spinoza und Rousseau springt die rechtsphilosophische Abstinenz des einen und die rechtsphilosophisch epochale Bedeutung des anderen¹³⁶ in die Augen. Ich beschränke mich darauf, den Unterschied an der rechtsphilosophischen Pioniertat von Rousseau, an der Begründung des Rechts des Staates, aufzuzeigen.

Hobbes hatte große - und von ihm nicht gemeisterte und tatsächlich unüberwindliche - Schwierigkeiten, auf der Basis seines *empirisch* bedingten Naturrechts (auf Selbsterhaltung) dem Staat, dessen Notwendigkeit er *apriori*, nämlich rechtslogisch, bewiesen hatte, für die Ausübung seiner Herrschaft *apriori* die rechtlichen Grenzen zu bestimmen.

Spinoza hat es da insofern leichter, als er nach dem Aufweis der auf das rein empirisch bestimmte Natur-"Recht" bezogenen *empirischen* Notwendigkeit des Staates nun auch die weitere *empirische* Frage aufwerfen kann, welches der nach aller Erfahrung in Frage kommenden Staatsmodelle wiederum in Bezug auf jenes Natur-"Recht" das geeignetere oder gar geeignetste ("beste") sei. Da die Antwort, die er gibt, nun auch noch in vielem an Rousseau erinnert, mag Spinoza - zumindest für den nicht an rechtsphilosophischen Prinzipienfragen interessierten Leser - leicht den Eindruck erwecken, er stelle das "verbindende Glied" zwischen Hobbes und Rousseau dar. Doch auch hier ist er an den empirischen, nicht - wie Rousseau - an den rechtlichen "Grenzen der Wirksamkeit des Staates" interessiert.

Rousseau begründet das Recht des Staates *apriori* aus der Idee eines ursprünglichen (die gesamte raum-zeitliche Menschheit umfassenden) Vertrages ("contrat social"), in welchem ein notwendig allgemeiner, weil jedermanns vernünftiger Wille ("volonté générale") zum Ausdruck kommt, nämlich im Gebrauch der äußeren Freiheit (Rousseaus Naturrecht) notwendig dem Zwange keines anderen Beliebens zu unterliegen, also auf gesetzliche Weise äußerlich frei zu sein; - äußerlich, gleichgültig also, ob man es auch innerlich, im Sinne des Geleitetseins durch Vernunft, ist oder nicht ist. Jener Vertrag ist als ursprünglicher der einzige rechtlich mögliche. Jede staatliche Herrschaftsausübung hat darin ihre Rechtsgrundlage und bezieht aus der Übereinstimmung mit diesem Vertrag alle Legitimität und Verbindlichkeit.

Für Spinoza dagegen gilt, daß er auf der Basis seines Naturrechtsbegriffs einen solchen Vertrag weder vorstellig machen könnte, noch vorstellig machen wollte. Erstens ist ein Naturrecht auf Selbsterhaltung bzw. auf alles, was man kann, als Naturrecht, d. h. als allgemeines Recht, gar nicht ohne Widerspruch zu denken und somit auch kein Vertrag möglich, in welchem über eben dieses in sich

¹³⁶ Natürlich war Rousseau ebenso wenig wie Hobbes nur Rechtsphilosoph.

widersprüchliche Recht ein übereinstimmender, vernünftiger Wille aller zustandekommt. Zweitens aber ist die mit der Idee des "contrat social" beantwortete Rousseausche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit rechtmäßiger (legitimer und verbindlicher) Herrschaft des Staates auf der Basis der spezifischen Voraussetzungen Spinozas eine Frage ohne jeden Sinn.

So wie Spinoza den Naturzustand empirisch und nicht - wie Hobbes - juristisch begreift, so ist auch der staatstiftende Vertrag keine juristische Idee - wie für Rousseau -, sondern ein empirisch zu begreifender Sachverhalt. Durch den Vertrag, der übrigens im politischen Denkens Spinozas eine ganz untergeordnete Rolle spielt,¹³⁷ verpflichten sich "alle stillschweigend oder ausdrücklich", der höchsten Gewalt "in jeder Beziehung zu gehorchen".¹³⁸ Der Grund dafür, daß "die Menge übereinkommt und gleichsam von einem Geiste geleitet sein will", ist "naturgemäß" nicht "Leitung der Vernunft", sondern "irgendein allgemeiner Affekt".¹³⁹ Je nach "Übereinkommen" wird die höchste Gewalt monarchisch, aristokratisch oder demokratisch sein. Spinoza gibt der "demokratischen Regierung" den Vorzug,¹⁴⁰ "weil sie, wie mir scheint, die natürlichste [!] ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt... Außerdem habe ich absichtlich nur von dieser Regierungsform handeln wollen, weil sie meiner Absicht am meisten entgegenkommt, da ich ja vom Nutzen der Freiheit im Staate hatte sprechen wollen."¹⁴¹

Der Wille der empirischen Menge, welche hier zu einer staatlichen Willenseinheit zusammenfindet, ist also, wenn es denn alle sind, allenfalls eine "volonté de tous", vermutlich eher bloß ein Mehrheits- oder sogar Minderheitswille. Nun kann die "volonté de tous" bekanntlich mehr oder weniger von der "volonté générale" abweichen, und jedenfalls hat sie als solche keinerlei legitimierende Kraft. Aber eben darum geht es Spinoza auch gar nicht.

Für ihn gibt es die verschiedenen, empirisch möglichen Staatsverfassungen und entsprechenden Regierungen, deren Herrschaftsanspruch als durch stillschweigendes oder ausdrückliches Übereinkommen aller begründet verstanden werden kann.¹⁴² Je nach der Verschiedenheit der Staatsverfassung und der ihr entsprechenden Herrschaftsausübung sind auch die Folgen (Wirkungen) für die Herrschaftsunterworfenen verschieden. Wie man ein politisches System - als die Ursache solcher Folgen -

¹³⁷ Man vergleiche dagegen die subtilen juristischen Analysen, die Hobbes in "De Dive" dem Vertrag als Rechtsinstitut widmet.

¹³⁸ TTP 479.

¹³⁹ 140) TP VI 1.

¹⁴⁰ TTP 483: "Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt ...".

¹⁴¹ TTP 483.

¹⁴² TP III 5: "... so muß das, was der Staat als gerecht und gut befindet, angesehen werden, als habe jeder einzelne es so befunden." Bei Rousseau hieße es vollkommen anders: Nur wenn das, was der Staat befindet, notwendig so angesehen werden kann, als habe es jeder einzelne so befunden, ist es gut und gerecht.

beurteilt, hängt davon ab, wie man die Folgen beurteilt. Spinoza ist daran interessiert, daß die Menschen sich so vollkommen wie möglich gemäß ihrer spezifischen Natur, also als sinnliche *Vernunftwesen*, entwickeln. Dem müssen auch die äußeren Bedingungen entsprechen. Also sucht er nach demjenigen Staat, welcher der Freiheit als dem Geleitetsein durch die Vernunft am meisten nützt. Das ist für ihn die Demokratie als "*libera respublica*", in der sich am ehesten die Gesetze auf "die gesunde Vernunft gründen".¹⁴³ Nur in einem von Rousseaus Rechtfertigungsdenken weit entfernten Sinn könnte man sagen, Spinoza habe eine Rechtfertigung der Demokratie geliefert; passender wäre: ein theoretisches Plädoyer zu ihren Gunsten. Übrigens erfolgt dieses Plädoyer nicht bloß in Bezug auf die Untertanen, weil nämlich in einem freien Staat "jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach der Leitung der Vernunft leben" kann;¹⁴⁴ sondern auch in Bezug auf den Staat selbst und die Inhaber der Staatsgewalt, weil nämlich der freie Staat am wenigsten der Gefahr der Zerstörung von innen ausgesetzt ist. Derjenige Staat wird am meisten Macht und damit "Recht" haben und behaupten, "der mit Vernunft begründet und mit Vernunft geleitet wird. Denn das Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Menge, die wie von *einem* Geiste geleitet wird. Diese geistige Einheit ist aber nur denkbar, wenn der Staat das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft allen Menschen als nützlich empfiehlt."¹⁴⁵ Die "*respublica maxime libera*",¹⁴⁶ der von Spinoza favorisierte, auf Vernunft gegründete Staat, enthält in seiner Verfassung das Mittel sowohl der eigenen Erhaltung wie der seiner Bürger als sinnlicher Vernunftwesen. Auch und gerade in dieser seiner Vernünftigkeit ist das kosmische Grundgesetz wirksam, daß jedes Ding, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren strebt.¹⁴⁷ Insofern könnte man von Spinozas "freier Republik" sagen, sie sei die natürlichste und zugleich vernünftigste Sache von der (politischen) Welt.

VII

So wenig Spinoza mit seinem politischen Denken in die rechtsphilosophische Reihe: Hobbes - Rousseau - Kant paßt, so sehr und würdig paßt er in die andere, ebenso kostbare Reihe der empirischen Analytiker und Theoretiker der Politik: Aristoteles¹⁴⁸ - Machiavelli¹⁴⁹ - Montesquieu - Tocqueville - Max Weber.¹⁵⁰

¹⁴³ TTP 481.

¹⁴⁴ TTP 481.

¹⁴⁵ TP III 7.

¹⁴⁶ TTP 480.

¹⁴⁷ Siehe E III, prop. 6.

¹⁴⁸ Mit Aristoteles verbindet ihn insbesondere der Versuch, eine empirische Theorie der Politik (wie allgemein der "Ethik") auf der Grundlage einer "Metaphysik der Natur" zu entwickeln (vgl. Brief Nr. 27 (BW 134f.)). Vgl. auch Vaughan, op. cit., 62.

Spinozas "Tractatus Theologico-Politicus" und "Tractatus Politicus" sind wirklich "politische", nicht "juridische" Traktate; Staatslehren, keine Staatsrechtslehren; keine "metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre", sondern eher, bei aller zugrunde liegenden "Metaphysik der Natur" (gewissermaßen einer Theorie äußerster (universaler) Reichweite), "physische Anfangsgründe der Staatslehre". Modern formuliert: Spinoza ist in seinem politischen Denken ein an Kausalanalysen interessierter Sozialwissenschaftler. Seine "Soziallehre" ist Teil seiner allgemeinen Naturlehre. Er ist - auf der Basis vorgängiger Wertentscheidungen¹⁵¹ - an bestimmten Sozialtechnologien interessiert. Die zwei politischen Traktate lesen sich in weiten Teilen wie ein Programm dessen, was beinahe 300 Jahre später auf den Gebieten der Verfassungslehre, der Vergleichenden Regierungslehre, der "Civic Culture"-Forschung, der Politischen Psychologie und der Ideologiekritik geleistet wurde. Insbesondere nimmt Spinoza, wie vor ihm bereits Machiavelli, der Idee nach gleichsam das vorweg, was Harold Lasswell mit dem berühmt gewordenen Buchtitel "Politics: Who Gets What, When, How" (1936) umschrieb.

Viel wichtiger aber und wertvoller als alles, was Spinoza inhaltlich zur Diskussion gestellt hat, ist das Vorbild an Methode, das er gegeben hat. Man muß zwei andere "freie Geister", Tocqueville und Max Weber, lesen, um nach ihm wieder ein solches Muster an Unbestechlichkeit des Blicks, Enthaltensamkeit des Werturteils, Kraft der kausalen Analyse und des logischen Schlusses sowie, wenn schon nicht Fülle der empirischen Grundlage, so doch ein klares Bewußtsein von deren Notwendigkeit zu finden.

Was aber speziell Spinozas Plädoyer für einen Staat der Freiheit, insbesondere im "Tractatus Theologico-Politicus",¹⁵² betrifft, so kann es sich als Plädoyer an bestechender Brillanz und Scharfsinn leicht mit dem messen, was mehr als 100 Jahre später zuerst Wilhelm von Humboldt und dann John Stuart Mill als geistige Väter des

¹⁴⁹ Spinoza hat den "höchst scharfsinnigen Florentiner" nicht nur sehr geschätzt (vgl. TP V 7; X 1); er ist diesem Begründer der neuzeitlichen Wissenschaft von der Politik durch und durch geistesverwandt, auch mit derselben wunderbaren Mischung aus heißem Herzen und kühlem Kopf, von ähnlicher heilig-nüchterner Begeisterung für die Erforschung der menschlichen Natur, "wie sie wirklich ist" (TP I 1). Vgl. TTP 480: "integro animo ex ductu rationis vivere".

¹⁵⁰ Dessen "Wissenschaft als Beruf" ist ganz im Geiste Spinozas geschrieben.

¹⁵¹ So kennt hat er ein "Musterbild" (exemplar) der menschlichen Natur (siehe E IV, Praef.), nämlich deren vollkommenes Geleitetsein durch die Vernunft.

¹⁵² Siehe z. B. TTP 11; TTP 619. Mit dem "Tractatus Theologico-Politicus" ist Spinoza außerdem nicht nur mit und lange vor Lessing einer der Begründer der modernen Bibelkritik, die er sogleich auf höchstes Niveau bringt; sondern er leistet damit zugleich eine ideologiekritische Analyse der gesellschaftlichen und politischen Funktionen religiöser Lehren und damit verbundener Glaubensgemeinschaften, - zwei Jahrhunderte vor Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud.

politischen Liberalismus verfaßten. Allerdings ist es auch, sofern man es doch einmal als staatsrechtliches Programm interpretiert, derselben Kritik wie diese ausgesetzt:

Solange man den Zweck des Staates (und damit dessen Recht) nicht ausschließlich in der Sicherung der gesetzlichen *äußeren* Freiheit aller sieht, sondern (scheinbar bloß darüber hinaus) in der Sicherung der Freiheit als des Vermögens, aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur dazusein¹⁵³ und also - im Falle des Menschen - bloß nach der Leitung der Vernunft zu leben (so Spinoza);¹⁵⁴ bzw. in der Sicherung der Freiheit als der Möglichkeit zur "höchsten und proportionirlichsten Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen" (so Humboldt und - in ausdrücklichem Anschluß an ihn - Mill),¹⁵⁵ - solange man also dem Staat einen sich nicht auf die Sicherung der *äußeren* Freiheit beschränkenden, sondern einen vorrangig¹⁵⁶ die Sphäre der *inneren* Freiheit betreffenden Zweck zuerkennt (den ich mit Bezug auf Spinoza, Humboldt und Mill "Förderung der Humanität" nennen möchte), so lange bleibt es unmöglich, ein allgemein-verbindliches Prinzip der äußeren Freiheitseinschränkung anzugeben und mit seiner Hilfe die *rechtlichen* Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen.¹⁵⁷

Es ist interessant und wichtig zu sehen, daß sich Spinoza, Humboldt und Mill dieser Möglichkeit eben dadurch berauben, daß sie ihr politisches Denken auf eine bestimmte anthropologische Grundlage stellen, also an einem bestimmten - in ihrem Falle freiheits- und persönlichkeitsbezogenen - Menschenbild¹⁵⁸ orientieren.

¹⁵³ Siehe E I, Def. 7.

¹⁵⁴ Es ist kein Zufall, daß der ausführliche Gesamttitel des "Tractatus Theologico-Politicus" von der "Freiheit zu philosophieren" und nicht - wie der erste Teil von "De Cive" - einfach von "Freiheit" spricht. Gewiß läßt sich der Freiheit zu philosophieren sowohl unter ethischen als auch unter empirisch-politischen Gesichtspunkten größte Bedeutung beimessen (vgl. zum letzteren Kant, Zum Ewigen Frieden, Akad. Ausg., VIII 368f., wo es allerdings nicht um ein besonderes *Recht* eben dieser Freiheit geht); aber unter rechtsphilosophischem Gesichtspunkt sind die Freiheit zu philosophieren und die Freiheit zu träumen als solche völlig gleichwertig.

¹⁵⁵ Wilhelm v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792, in: Werke, Bd. I, Darmstadt 1960, 64). An anderer Stelle spricht Humboldt von der Bildung "zu immer höherer Vollkommenheit" (ebda., 141) oder von der Entwicklung [der] Individualität" (ebda., 192). (Beiläufig sei auf die Parallele in Art. 2 Bonner Grundgesetz aufmerksam gemacht: "Freie Entfaltung der Persönlichkeit"). John Stuart Mill, On Liberty (1859), insbesondere Kap. III: "Of individuality, as one of the elements of well-being".

¹⁵⁶ Das Recht auf den Gebrauch der äußeren Freiheit ergibt sich dann erst aus dem Recht auf den Gebrauch der inneren Freiheit.

¹⁵⁷ Siehe hierzu Georg Geismann, Ethik und Herrschaftsordnung, Tübingen 1974, 39 ff.

¹⁵⁸ Wenn Röd schreibt, Spinoza versuche (über Hobbes hinaus) den Staat "als Stufe auf dem Wege des Menschen zur 'wahren' Freiheit ... sittlich zu rechtfertigen", so könnte ich zustimmen, falls anstatt "sittlich rechtfertigen" schlicht "aufzeigen" gesetzt würde. Siehe Wolfgang Röd, Van den Hoves "Politische Waage" und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza, in: Journal of the History of Philosophy, 8 (1970), 33.

Ethische Prinzipien, die als solche der Regelung von *Zwecksetzungskonflikten* der (je *eigenen*) inneren Freiheit dienen, sind vollkommen ungeeignet, auch als *rechtliche* Prinzipien zur Regelung von *Handlungskonflikten zwischen* verschiedenen Individuen zu dienen. Und also ist - entgegen der Meinung von Spinoza¹⁵⁹ - der mögliche innere (sittliche) Frieden des Individuums keine - weder eine notwendige noch eine hinreichende - Bedingung der Möglichkeit des äußeren (rechtlichen) Friedens der Menschheit. Eben deshalb ist der Naturzustand der Menschheit mit apriorischer Notwendigkeit ein friedloser Zustand;¹⁶⁰ und der Staat ist nicht - wie die Griechen sich die Polis dachten - der Ort der Tugend, sondern "bloß" der Ort des Rechts.

Auf der Basis der Prinzipien von Spinozas, Humboldts und Mills "Liberalismus" müssen der Staat und seine Herrschaftsordnung und -ausübung zwangsläufig als notwendiges Übel erscheinen:¹⁶¹ Übel, weil die eigene äußere Freiheit eingeschränkt wird, ohne daß dafür die Prinzipien einen verbindlichen Maßstab liefern;¹⁶² notwendig, weil im eigenen Interesse die äußere Freiheit der anderen gemeinsam mit der eigenen eingeschränkt werden muß. Die möglichen Folgen eines solchen, rein negativen Staatsverständnisses sind einerseits Staatsverdrossenheit und andererseits die Unfähigkeit, den Sinn aller Politik in etwas anderem zu sehen denn in der Sicherung der je eigenen Interessenlage. Indem der Liberalismus den Begriff der Freiheit buchstäblich "individualistisch" faßt, übersieht er, daß in einer *darauf* basierten Herrschaftsordnung die Freiheit des Individuums dauernd tödlich bedroht ist - sei es durch die Freiheit anderer Individuen (so bot sich Marx die Wirklichkeit des liberalen Rechtsstaates dar!), sei es durch den "väterlichen Despotismus"¹⁶³ des modernen Fürsorgestaates, von dem die Garantie des Lebensstandards als notwendiger Voraussetzung für die freie Entfaltung der Persönlichkeit zu fordern, sich jeder von seinem "Menschenrecht" her für berechtigt hält.

Und dennoch: Humboldt und Mill sind in ihrem Besten Nachfahren der Aufklärung. Spinoza ist in seinem Besten nicht nur ein Vorfahre der Aufklärung, er ist selber Aufklärer par excellence. Als solcher hat er dem Menschen, der das Vermögen (potentia) besitzt, sich in der Entfaltung und dem Gebrauch aller seiner Begabungen von der Vernunft leiten zu lassen, die Richtung gewiesen, die er einschlagen muß, wenn er an das Ziel gelangen will, das ihm eben jene Vernunft - und nur sie - als

¹⁵⁹ Siehe E IV, prop. 35; TTP 171.

¹⁶⁰ Der Grund dafür liegt also nicht, wie Spinoza (E IV, prop. 32 ff.) meint, in der "Leidenschafts-"bestimmtheit des menschlichen Wollens, sondern in der Tatsache, daß die - wie immer bestimmten - Wollungen *verschiedener* Menschen sich nicht in prästablierter Harmonie befinden.

¹⁶¹ Die folgende Passage übernehme ich aus: Georg Geismann, *Ethik und Herrschaftsordnung*, 53 f.

¹⁶² Der an die eigene Erhaltung denkende Staat wird *klugerweise* auch die Erhaltung seiner Untertanen betreiben, d. h. deren Interesse berücksichtigen; - aber in einem *empirisch*, nicht in einem rechtlich (und damit allgemein-verbindlich) sich bestimmenden Maß!

¹⁶³ Siehe Kant, *Über den Gemeinspruch*, Akad. Ausg., VIII 290 f.

menschen-möglich aufzeigt. Und er hat dargetan, daß der Staat - und nur der Staat -, adäquat organisiert, die von der Vernunft in ihrer Bedingtheit durch das Streben nach Selbsterhaltung gewollte Sicherheit der Freiheit der Menschen¹⁶⁴ schaffen kann.

¹⁶⁴ Natürlich aller Menschen und nicht etwa speziell der Juden, wie es in einem Pamphlet zur Staatslehre von Hobbes einer von Hitlers Star-Antisemiten suggerierte, der selber - wahrlich kein Leuchtstern der Menschheit - die durch den Staat ermöglichte Freiheit nutzte, um emsig und erfolgreich an ihrer Vernichtung und an der Zerstörung der Vernunft und des Staates mitzuwirken. Er hieß Carl Schmitt-Dorotic.